EINE GENIZA-STUDIE.

EINES der interessantesten Stücke unter den bisherigen Geniza-Funden ist unstreitig das unter dem Titel "The oldest collection of Bible-difficulties by a Jew" (in *J. Q. R.*, XIII, 358–69) von Schechter veröffentlichte, leider nur unvollständig erhaltene Gedicht eines ungenannten Autors aus unbestimmter Zeit. Dem, was der gelehrte Herausgeber selbst in seiner Einleitung und in seinen Noten zum Text bemerkt hat, haben auch Bacher (das. p. 741–5), Poznański (das. p. 746–9) und ich (das. XIV, 129–33) Textesverbesserungen, Vermutungen über die Person des Verfassers, über die Tendenz und Abfassungszeit des Gedichtes und anderes mehr hinzugefügt. Sodann hat M. Seligsohn (in *R. É. J.*, XLVI, 100–22) eine sorgfältige französische Übersetzung des Textes in der bereits von Bacher und Poznańsky hergestellten Ordnung der bei Schechter durcheinandergeratenen Blätter veröffentlicht, wobei er nicht allein die Nachweise und Textesberichtigungen seiner Vorgänger benutzt, sondern auch neue Verbesserungen und Belege nebst wertvollen Erläuterungen in kurzen Fussnoten hinzugefügt hat. In seiner Einleitung begnügt er sich damit, die Behauptungen und Vermutungen seiner Vorgänger wiederzugeben, ohne die Streitfrage der Abfassungszeit, ob vor oder nach Saadja, entscheiden zu wollen. Inzwischen hat Bacher (in *J. Q. R.*, XV, 83), nachdem er ursprünglich für die Annahme der vorsaadjanischen Abfassung eingetreten war, meiner entgegengesetzten Ansicht nachträglich sich angeschlossen, weil die Schilderung der Hochschule, die der unbekannte Verfasser am Schlusse seines Gedichtes entwirft, nicht mit den Einrichtungen der babylonischen Hochschulen sowohl vor Saadja als auch nach Saadja's Zeit, sondern aufs genaueste mit dem

übereinstimmt, was seither aus anderen Geniza-Funden über die palästinischen Hochschulen um die Mitte des 11. Jahrh. bekannt geworden ist.

Von dieser Selbstberichtigung Bachers, ebenso wie von Seligsohns Übersetzung scheint D. Kahana keine Kenntnis gehabt zu haben, als er in der hebr. Zeitschrift הגרן (auch mit deutschem Titel): *Hagoren, Abhandlungen über die Wissenschaft des Judentums* (Bd. V, S. 5 ff.) die *ursprüngliche* Annahme Bachers zu der seinigen machte und diese mit allem Nachdruck gegen meine Ansicht zu vertreten unternahm. Ich beabsichtige im Folgenden, ausser einer Widerlegung der Behauptungen Kahanas und einer kurzen Kritik seiner von ihm mit Vokalzeichen versehenen Textesausgabe hauptsächlich auch einen Beitrag zum besseren Verständnis des stellenweise schwierigen Textes zu bieten. Ich werde der Kürze halber den Geniza-Text stets nur mit Angabe der Seiten- und Zeilenzahl des Originals in *J. Q. R.* citieren, Seligsohns Übersetzung in *R. É. J.* mit S, Kahanas Artikel in *Hagoren* (V, 5-42) mit K anführen, und zwar mit Hinzufügung entweder *nur* der Seitenzahl oder *auch* der Zeilenzahl.

I.

K, 5 ff. meint, der Fragesteller, der die Schwierigkeiten der Bibel schonungslos aufzeigt, müsse ein Freidenker gewesen sein, der vor Saadja gelebt habe, ein freisinniger Bibelkritiker und Zweifler von der Art eines Spinoza oder Reimarus. K hält die Gründe Bachers in *J. Q. R.*, XIII, l.c., für stichhaltig und meint, auf solche Ketzer habe Saadja in seinen Schriften mehrfach hingewiesen. Der Verfasser des Gedichtes sei zwar unzweifelhaft ein Rabbanit, kein Karäer gewesen, aber er habe heftige Vorwürfe gegen die Gesamtheit seiner Glaubensgenossen geschleudert und durch Aufdeckung von Widersprüchen in der heiligen Schrift diese bekämpft und heruntergesetzt. K glaubt sogar den Namen des Verfassers אלעזר בן עזריה, sowie auch den Namen

des Hauptes der freisinnigen Gesellschaft בן ברוקה glücklich herausgefunden zu haben. Diesem letzteren habe seine Partei den ehrenden Beinamen הצדיק gegeben. Man ist nicht wenig erstaunt, ja man traut seinen Augen kaum, wenn man solches liest. Aus den Worten des Gedichtes (10, 1 ff.): "Gott möge mich bedenken inmitten seines auserwählten Volkes und seiner Herde, der Gesellschaft des *Gerechten* und seines Geschlechtes und des Eleazar b. Azarja" — aus diesen Sätzen soll nach K hervorgehen, dass der Verfasser Eleazar b. Azarja geheissen habe! "Ich habe geeifert gegen eine Partei, die mir gegenüber sich spreizt und heftige Worte ausstösst gegen die Weisen meiner Nation und sich rühmt: Keiner kann mir erwidern und keiner sich mir entgegenstellen aus den Zelten Ben Berokas" — aus diesen Worten (7, 21 ff.) soll hervorgehen, dass der Autor Mitglied einer Sekte oder freisinnigen Partei gewesen ist, deren Haupt Ben Beroka geheissen hat. Selten sind von einem Mann der Wissenschaft so vage, völlig aus der Luft gegriffene Behauptungen mit solcher Sicherheit vorgebracht worden. Es verlohnt wirklich nicht, sich in eine Widerlegung einzulassen. Das Akrostich mit dem Namen des Verfassers war ursprünglich ohne Zweifel in den 22 Endstrophen der 22 Stücke, aus denen das Ganze bestanden hat, sogar zweifach enthalten. Aber von den 22 Stücken sind nur zwei vollständig erhalten, von vieren besitzen wir nur die zweite Hälfte und von weiteren vier nur die erste Hälfte (s. *J. Q. R.*, XIV, 129). Und so ist vorläufig, so lange nicht weitere Geniza-Funde das Fehlende wenigstens teilweise ergänzen, jede Möglichkeit ausgeschlossen, den Verfasser zu ermitteln.

Ich halte K gegenüber meine Ansicht aufrecht, dass der Verfasser des Gedichtes ein frommer bibelgläubiger Jude gewesen ist und etwa hundert Jahre nach Saadja gelebt hat. Alles was K für seine und gegen meine Ansicht vorgebracht hat, beruht, wie ich im Folgenden zeigen will, auf Missverständnissen.

Für die Annahme, dass der Inhalt des Textes auf einen vorsaadjanischen Ursprung hinweist, ist K den neuen Beweis schuldig geblieben. Zwar meint er (S. 7, Z. 6 ff.), dass der Verfasser, wenn er der nachsaadjanischen Zeit angehörte, nicht erst Fragen gestellt hätte, deren Beantwortung, wenigstens teilweise, schon durch Saadja und Abraham Ibn Esra erfolgt wäre. Aber dieses Argument ist überhaupt nicht zwingend und wird vollends entkräftet, wenn, wie ich behaupte, der Fragesteller in seinen kritischen Bemerkungen nicht etwa ungelöste oder für den Bibelgläubigen geradezu unlösbare Schwierigkeiten aufwirft, durch die er die heilige Schrift discreditieren will, sondern nur seinen Widerpart mit Fragen bedrängt, die dieser aus Unwissenheit nicht zu beantworten vermag. Auch aus dem bereits von Bacher herangezogenen Satze: ובמקרא לא יספנו דעתם לכוונה (7, 27) ist kein Schluss auf die Abfassungszeit zu ziehen. Denn vor allem ist der Sinn dieses Satzes dunkel und der Text wahrscheinlich verderbt. Aber selbst zugestanden, dass der fragliche Satz bedeuten könnte "in der Bibelauslegung vermögen wir die Meinung der Weisen der Hochschule nicht genau anzugeben"[1], wäre damit nichts weiter bewiesen, als dass diese Behauptung nicht auf die babylonischen Gaonen nach Saadja sich beziehen kann, da deren Bibelauslegung seit Saadja allgemein bekannt war. Nichts aber hindert uns, eben diesen Ausspruch auf die palästinischen Gaonen anwendbar zu finden. Auch der Umstand, dass Saadja gegen Chiwi und andere Zweifler ähnlichen Schlages polemisiert hat, beweist noch nichts für die Annahme K's (S. 8 oben),

[1] Statt לא יספנו wäre dann allerdings לא יכלנו erforderlich. Was K 7, 10, um den Ausdruck יספנו zu belegen, aus Saadjas ספר הגלוי anführt: מענפי החקות הנה יספנ סור גם נשׂה ist völlig unangebracht, ja sogar irreführend. Ein Blick auf diesen Text und das Facsimile dazu (in *J. Q. R.*, XIV, 45) überzeugt uns, dass die Worte מענפי החקות הנה, die durch das Zeichen : deutlich vom folgenden getrennt sind, zum vorhergehenden Satze gehören. Aus den folgenden Worten aber יספנו סור גם נשה ist auch nicht das mindeste für das Verständnis des Ausdrucks יספנו in unserem Text zu entnehmen.

dass der Verfasser des Gedichtes ebenfalls zu den von Saadja bekämpften Ketzern gehört hat, und dass die ausgiebige Lobeserhebung, die er in seinem Gedichte den babylonischen Gaonen spendet, nur ironisch aber nicht ernst gemeint sein kann. Nur eine unbefangene, nicht von vorgefasster Meinung ausgehende Prüfung des Inhaltes kann darüber entscheiden, ob hier ein Bibelverächter oder ein Bibelgläubiger das Wort führt. Die Übersetzung Seligsohns ermöglicht es auch denen, die des Hebräischen nur wenig kundig sind, sich ein Urteil über diesen einen Hauptpunkt zu bilden. Dafür aber, dass der Verfasser nicht vor, sondern nach Saadja gelebt hat, sprechen gewichtige, ja ausschlaggebende Gründe. Vor Saadja's Zeit war die Accentuationslehre noch nicht so ausgebildet, dass von טרחה ואזלה, von דרגה ומארכה oder von צינורי׳ וסגולה (1, 3 und 4) wie von allgemein Bekanntem die Rede sein konnte. Auch die Worte ועוד כל תוין בראש אם הם יסוד לשרת אינם (7, 19) zeigen eine grammatische Sicherheit, die über den vorsaadjanischen Standpunkt weit hinausgeht. Der Verfasser spricht (12, 25) ausdrücklich von פֿתרי פתרונות, worunter nur Bibelexegeten verstanden sein können, ferner von Lehrern, deren Fragen er vorbringt (שאלות המורים 9, 24, auch in der vorhergehenden Zeile ist von den Lehrern die Rede), und von seinen Lehrern, die er aufgesucht, um die Weisheit der Schrift zu studieren (8, 20 und 21: והלכתי למורי . . . חכמת המקרא לדרשה). Ja noch mehr. Der Verfasser erzählt (8, 23 ff.), dass er nicht allein den hebräischen Text, sondern auch die fremdsprachliche Übersetzung (הלעז) und die Erklärung (והפתרון) gründlich und geläufig auswendig gelernt und dass seine hervorragende Bibelkenntnis es ihm ermöglicht habe, drei grosse, in Israel bekannt gewordene Bücher zu verfassen (7, 25 ff.). Dadurch ist mit einer Deutlichkeit, die jeden Zweifel ausschliesst, bewiesen, dass der Verfasser nicht vor Saadja gelebt haben kann.

Aus dem ersten uns erhaltenen Abschnitt (mit dem Schlussreim -חה) geht hervor, dass der Verfasser seine

Angriffe gegen eine Schule von Accentuatoren und Punktatoren gerichtet hat, die nur auf Vocalisation, Versteilung, Interpunktion und Cantillation der heiligen Schrift Gewicht legten, aber im Inhalt, namentlich auch im gesetzlichen Teil der Bibel nicht Bescheid wussten. Diese Schule ist es, die 1, 19 und 7, 21 הצולעה "die hinkende" genannt wird, ohne dass wir bestimmt anzugeben wissen, was diese jedenfalls aus Micha 4, 6; 7 und Zeph. 3, 19 entnommene Bezeichnung hier bedeuten soll. Dass כת als Substantiv hinzuzudenken ist, geht aus der Benennung einer Partei mit כת צלע in Megillath Ebjathar (*J. Q. R.*, XIV, 458, 9) hervor, wie andererseits auch im Arabischen eine Sekte nur durch ein Adjektiv im Femininum ohne Hinzufügung des im Geiste zu ergänzenden Substantivs bezeichnet zu werden pflegt. Ein unbegreifliches Missverständnis K's (10, 5, v. u. und 15, Anm. 4) ist es, הצולעה auf die ganze israelitische Glaubensgenossenschaft zu beziehen. Eine geradezu gewaltsame Missdeutung liegt darin, die Textesworte: קנא קנאתי לקדושה[1] עדתי ובאפי עלתה חמתי על הצולעה היושבת המתרפקת לעמתי ומלין תפציר על חכמי אומתי (7, 21 ff.) so zu erklären, dass עדתי und אומתי nicht das Volk Israel, sondern die engere Gemeinde und Partei des Verfassers, צולעה hingegen die Gesamtheit Israels bezeichnen soll, während doch das Umgekehrte das allein mögliche scheint. Der Verfasser in seiner Polemik spricht bald *von* bald *zu* der Gegenpartei oder dem Gegner (in der Einzahl), oder auch den Gegnern (in der Mehrzahl). Die Gegner werden als unwissend, namentlich in den gesetzlichen Bestimmungen der Religion, hingestellt (1, 12 ff.), als unruhige Elemente, treulos und verlogen, dreist und auf ihr Wissen eingebildet, wogegen sie die Worte der Lehre verschmähen (daselbst und 9, 23), als hochmütige und prahlerische Buben (בני עלוה 1, 24) geschildert. Der Verfasser setzt dem Gegner scharf zu: "Windige Reden sollen dir nicht helfen, noch auch viel

[1] Statt לקדושה muss entweder לקדושת oder לקדושי gelesen werden. Ich ziehe das letztere vor, weil es mir sinngemässer scheint, vgl. קדושי יי 10, 8.

Wortemachen" (2, 1). Der Gegner wird 10, 4 ein "Frevler" genannt, der gegen ihn (den Verfasser) mit Worten andringt, um zum Abfall von Gott zu reden. "Das ist die verkörperte *Schlechtigkeit,* die Unheil plant, deren Zunge wie ein scharfes Messer ist. Gegen die Geweihten Gottes (קדושי ײ) reissen sie den Mund weit auf und sprechen davon, ihr (d. h. der Schlechtigkeit) ein Haus in Babel zu bauen. Über den Gerechten bringen sie hochmütig und geringschätzig üble Nachrede aus (10, 9 ff.), sie entweihen die Feste Gottes (10, 10, vgl. 5, 9), verachten das Wort Gottes und seiner Weisen (10, 11). Gott verdamme sie, deren Zunge Tod bringt, die ihn nicht fürchten und von ihrem Frevlerwege nicht umkehren" (10, 12 ff). Diese Schilderung und Verurteilung der Gegenpartei soll nach K's Auffassung auf die Gesamtheit der bibelgläubigen Juden sich beziehen, denn unmittelbar daran schliesst sich die Strophe (10, 14 ff.), die von K (S. 6 unten) als eine gegen ganz Israel geschleuderte Verwünschung und als Beweis der schlimmsten Ketzerei des Schreibers betrachtet und bezeichnet wird: ומהם עוד תקח בפלילים והשלכת אותם אל תוך הגחלים ממנו תצא אש אל כל בני תם יושב אהלים כי בערה כאש רשעה. Diese Stelle ist ohne Zweifel, wie K hervorhebt, nach Ez. 5, 4 gearbeitet. Aber das ist durchaus nicht etwas blasphemisches oder auch nur anfechtbares. Denn der Verfasser, der die Bibel wörtlich auswendig gelernt hat und fliessend herzusagen weiss (8, 22 ff.), *verwendet in seinem Gedicht so viel wie möglich Bibelstellen, an denen er fast nichts ändert,* ausser wenn der Zwang des Reims oder des vom Akrostich geforderten Buchstabens eine Änderung durchaus nötig macht. Weitaus die meisten Correcturen und Conjecturen zum Texte sind nur möglich geworden mit Hilfe der leicht zu ermittelnden Bibelstellen, die dem Autor während des Niederschreibens offenbar vorgeschwebt haben. Auch der Schluss, der sicher in Anlehnung an Ez. 5, 4 gearbeiteten Strophe: כי בערה כאש רשעה ist wiederum eine Bibelstelle (Jes. 9, 17). Was bedeutet aber in Wirklichkeit die von K als ungeheure Blasphemie eines Frei-

denkers aufgefasste Strophe? Einen weiteren Fluch gegen die feindselige Partei, von der unmittelbar vorher die Rede ist, eine Fortsetzung des vorhergehenden Absatzes, der mit האשימם אלהים beginnt. "Von ihnen nimm noch einige nach gerechtem Richterspruche und wirf sie mitten in die Kohlenglut. Von jenem (sc. dem Frevler, der vorher 10, 4 erwähnt ist) geht Feuer aus über alle Kinder Jakobs (תם יושב אהלים nach I Mos. 25, 28), denn die Schlechtigkeit (von der 10, 7 die Rede ist) brennt wie Feuer." Der Sinn liegt auf der Hand. Gott möge einige und zwar die Hauptschuldigen in dem Feuer des Streites, das sie angezündet haben, umkommen lassen (vgl. Jes. 50, 11). Wie K aus dieser Stelle einen gegen ganz Israel gerichteten Fluch herauslesen will, ist mir unbegreiflich. Als ob der Verfasser des Gedichtes durchaus ein Ketzer sein müsste, wo doch Sätze, wie z. B. צדק משפטי יי אמת יחדו צדקו (2, 2), ישר דבר יי בכל המכתב חפשו (2, 22), קצרה היד ולאה לחוות חכמת המקרא פליאה (9, 20), זה אלהים חילי נתן לי לשון למודים (10, 16), ויודעי הכתוב בספר יוכיחו בין שנינו (12, 13 und 14) und die Worte des Gebets 9, 27 ff. die Frömmigkeit und die Bibelgläubigkeit des Verfassers durchaus bezeugen. Von einer Verspottung der heil. Schrift durch ihn kann auch nicht entfernt die Rede sein, von Bibelfeindlichkeit findet sich bei ihm keine Spur, an eine Unaufrichtigkeit seines (7, 25 ff.) der talmudischen Hochschule und ihrem Collegium gespendeten Lobes kann nicht ernstlich gedacht werden. Auch nicht eine einzige Stelle lässt sich ausfindig machen, die zu der Annahme berechtigt oder gar nötigt, dass der Verfasser die Bibel habe angreifen wollen. Was K (S. 6 unten) als gegen die Bibel gerichtete Bemerkungen des Verfassers ansieht, ist nur scheinbar eine Bekämpfung der Bibel, in Wahrheit aber eine Blosstellung jener Unwissenden, die nicht im Stande sind, die scheinbaren Widersprüche in der Bibel zu beseitigen, die vielen dem Forscher sich aufdrängenden logischen, theologischen, historischen und auch philologischen Schwierigkeiten dieses Buches zu lösen. *Nur* für *den*, der auf die schwierigen Fragen, die

jeder Bibelkundige zu beantworten hat, die Antwort schuldig bleibt, also z. B. für die Partei, die sich mit der äusseren Textesgestalt, nicht aber mit dem Inhalt der Bibel beschäftigen will, ist und bleibt manche Bibelstelle sinnverwirrend (הרעת לבלבל 3, 11), ja zum Verrücktwerden (הלא זאת רוח עועים 4, 4), verkehrt (הנה דרך נלוזה 4, 14), ganz entsetzlich und schrecklich (הנה שמה ושערוריה 10, 21), wie unordentlich durcheinandergeworfen oder wie ein Kuchen, der, weil nicht umgewendet, nur von einer Seite ordentlich gebacken ist, von der anderen Seite wie roher Teig schmeckt (כעוגה בלי הפוכה 5, 17) und dergleichen. Das von K (nach Jes. 25, 7) zutreffend ergänzte [הנסוכה] זאת המסכה (5, 26) bedeutet nicht etwa, dass die heil. Schrift die vorgezogene Decke ist, die unser Sehen hindert, sondern dass an den beiden daselbst angeführten Bibelstellen manche Schwierigkeit sich darbietet, die wie ein Vorhang, der den Einblick hindert, erst entfernt werden muss. Die 7, 10 aufgeworfene Frage: מה נלמד מהם ומה מועילים („ was wir aus den doppelten Relationen der Bibel lernen sollen und welchen Nutzen sie haben?") ist von K (6, unten: ועל כתבי הקדש יאמר) gründlich missverstanden worden, als ob gefragt worden wäre, was wir aus den heiligen Büchern lernen können und wozu sie uns dienen sollen. Man darf auch nicht vergessen, dass der Verfasser durch die gehäuften Schwierigkeiten des Reimzwanges und der Akrostich-Not zuweilen zum Gebrauche von Ausdrücken verleitet oder gedrängt wird, die nicht so schroff gemeint sind, als sie klingen und in zwangloser Prosa gewiss zum Teil milder ausgefallen wären. Wie dem aber auch sei, *nichts* berechtigt zu der Annahme K's (8, 11 ff.), dass der Verfasser mit einigen seiner Glaubensgenossen über die biblischen Accente disputiert, gegen die Gesamtheit seiner Glaubensbrüder hart und heftig geschrieben, als Freigeist viele bibelkritische Fragen aufgeworfen und gleich Spinoza und anderen über die Widersprüche der Bibel gespottet, auch über die Buchstabenumstellung und den Buchstabenwandel im Hebräischen sich lustig gemacht, schliesslich gar sich

dessen mit Hochmut gerühmt habe, dass sein Mund wie ein scharfes Schwert und wie ein spitzer Pfeil treffe und niemand ihm und seinen Angriffen gegen die Bibel Stand halten könne. Hier liegt eine von vorgefasster Meinung getrübte, ja grundfalsche Auffassung des Gedichtes vor. Wer unbefangen liest und gewissenhaft prüft, wird zugeben müssen, dass der bei oberflächlichem Lesen auftauchende Verdacht der Ketzerei des Verfassers sich bei näherem Zusehen völlig verflüchtigt.

Die Abfassungszeit des Gedichtes ist dadurch, dass die darin enthaltene Schilderung des Hochschulwesens das palästinische Gaonat von der Mitte des 11. Jahrh. an zum Gegenstande hat (s. Bacher in *J. Q. R.*, XV, 83), näher bestimmt und ziemlich eng begrenzt worden. Ich vermute, dass der anonyme Verfasser mit seiner Schrift den *Gaon* selbst gegen die Angriffe einer starken Gegenpartei (הצולעה oder damit übereinstimmend בת צלע genannt, s. oben) in Schutz nehmen wollte, indem er diese in ihrer Unwissenheit, Anmassung und Schlechtigkeit an den Pranger stellte. Mag in dieser Schilderung manches noch so stark aufgetragen sein, man hat nicht das Recht, sie als völlig aus der Luft gegriffen zu betrachten. Und es ist nicht Zufall, dass die Schilderung der Gegenpartei in Megillath Ebjathar (*J. Q. R.*, XIV, 456 ff.) in vielem mit der Schilderung der Gegenpartei in unserem Gedichte übereinstimmt, denn hier wie dort handelt es sich um dieselbe Partei. Wenn in der Einleitung zu Meg. Ebjathar Gesetzesübertreter und ähnlich Schuldige mit der Bezeichnung "Kreis des Frevels" (גבול הרשעה nach Mal. 1 14) bedacht und als "Verächter des Wortes Gottes" (כי דבר ה' בזה nach IV Mos. 15, 31) mit der schwersten Strafe bedroht werden, führt unser Gedicht uns eben solchen Frevel (הרשעה) (so namentlich 10, 3 ff.) und eben solche Verächter des Gotteswortes (דבר יי וחכמיו לבם בזה 10, 11) deutlich vor Augen. Das Haupt der gaonfeindlichen Partei, Daniel b. Azarja, so lesen wir in Meg. Ebj. (das. 458, 9), war aus Babylonien nach Jerusalem gekommen. Und unser Gedicht (10, 9) weist ausdrücklich darauf hin,

dass die Gegner von Babel ihren Ausgang zum Bösen genommen haben. Auf die in Meg. Ebj. (das. Z. 10) erzählte gewaltsame Sperrung der Lehrhäuser an Fest-, Sabbath- und Neumondstagen mag sich der in unserem Gedichte (namentlich 10, 10) erhobene Vorwurf beziehen, dass die Gegenpartei die Gottesfeste entweiht habe. Von einem heftigen und hässlichen Streite gegen das Gaonat in Palästina ist auch in Saadyana XLII und XLIII (*J. Q. R.*, XIV, 481 ff. und 484) die Rede. Durch Heranziehung dieser Geniza-Tezte wird uns manches in unserem Gedichte verständlicher. So z. B. das Gebet 9, 27 ff. יפקדני בתוך עדרו חבורת הצדיק ודורו ואלעזר בן עזריה. Unter חבורת הצדיק ist das Collegium des Gaon zu verstehen, wie auch unter חבורת הצדק הקדושה (7, 26) und חבורת הצדק הכלולה (8, 9). חבורה war die offizielle Bezeichnung des Hochschul-Collegiums, so z. B. גאון החבורה (in *J. Q. R.*, XIV, 472, Z. 12) und כלל הישיבה הקדושה וחבורתם (das. 484, 4 in einer datierten Urkunde vom Jahre 1058 [1]). Der צדיק, von dem unser Gedicht (10, 2 und 10) spricht, ist kein anderer als der Gaon. Die קדושי י״י (10, 8) sind die Mitglieder der "heiligen" Hochschule (הישיבה הקדושה in *J. Q. R.*, XIV, 484). Auch auf die von K völlig missverstandene Erwähnung des Eleazar b. Azarja in unserem Gedicht (9, 11) fällt ein neues Licht aus der Stelle in Meg. Ebj. (2, 25), wo erzählt wird, dass der Gaon Elija, der im Jahre 1084 [1]

[1] Eine chronologische Schwierigkeit in Meg Ebj. ergiebt sich aus dem Bericht, dass Elija, der anscheinend erst nach dem Tode des Daniel b. Azarja im Elul 1373 Gaon geworden und im Kislew 1395 gestorben ist, das Gaonat 23 Jahre (vgl. *J. Q. R.*, XIV, 458, 15 und 16, und das. 459, 23) bekleidet haben soll. Da die Zahl 23 durchaus correct scheint, sind zwei Erklärungen möglich. Entweder ist als *erstes* Amtsjahr des Gaons Elija, weil nach der seleucidischen Zeitrechnung bei den Juden das Jahr im Frühling beginnt, die Zeit von seinem Amtsantritt im Herbst 1373 bis zum Frühling 1374, und als *letztes* (dreiundzwanzigstes) Amtsjahr die Zeit vom Frühling bis zum Kislew 1395 voll angerechnet worden. Oder versah Elija schon während des letzten Jahres des Gaons Daniel, als dieser geisteskrank geworden war, die Geschäfte des Gaons und wurde als Gaon betrachtet. Die Stelle (Meg. Ebj. 2, 14 und 15) וקבל הגאונות אדונינו אבינו אליהו הכהן אב״מ בלי מרי wäre dann so zu verstehen, dass Elija nach

starb, neben seinem Ahnherrn Eleazar b. Azarja (auch hier, wie in unserem Gedicht ohne die sonst übliche Hinzufügung des Titels רבי) begraben wurde [1]. Schon Bacher (in *J. Q. R.*, XV, 83) hat darauf hingewiesen, dass die Schilderung der Zusammensetzung und Tätigkeit des Collegiums der palästinischen Hochschule in unserem Gedichte (7, 26 ff.) aufs genaueste den aus anderen Geniza-Fragmenten hierüber ermittelten Einzelheiten entspricht. Auch die Ältesten (זקנים) und ihre Machtvollkommenheit den Bann auszusprechen finden wir 8, 10 und Saadyana XLIII (*J. Q. R.*, XIV, 484, 13 [2]) wieder.

Ich glaube daher nicht fehlzugehen, wenn ich annehme, dass unser Gedicht aus der Zeit der in Meg. Ebj. (2, 9 ff.) berichteten Anfeindungen gegen den Gaon Joseph stammt. Der *terminus a quo* ist das Jahr, in welchem der aus

dem Tode des Gaons Daniel die Gaonswürde (die er bis dahin, nicht ohne Widerspruch, bekleidet hatte) unumstritten erlangte, also im Ganzen 23 Jahre als Gaon fungiert hat. Die folgenden Worte des Textes, Z. 16 : הכי כי אף במורא scheinen unheilbar verderbt.

[1] Vielleicht ist auch die Erwähnung des Namens Ben Beroka in unserm Gedichte (7, 23) anders zu erklären, als durch den naheliegenden aber wenig befriedigenden Hinweis auf den bekannten Mischna-Lehrer R. Jochanan b. Beroka. In Saadyana XLIII (*J. Q. R.*, XIV, 484) lesen wir nämlich, wie im Jahre 1058 in Jerusalem Ephrajim b. Schemarja aus ברקה sich bei Strafe des Bannes verpflichtete, alle unglimpflichen Reden, besonders gegen die heilige Hochschule und das Collegium, hinfort zu unterlassen und aller Feindschaft gegen den Gaon Daniel und den Ab Beth Din Elija für immer zu entsagen. Vielleicht war es der Ort ברקה, den die gaonfeindliche Partei im Sinne hatte, als sie, wie es in unserem Gedichte heisst, den Gelehrten Israels gegenüber sich brüstete : אדם משיב ועומד למגמתי מאהלי בן בריקה (statt בן müsste allerdings בני gelesen werden) "niemand kann erwidern und mir sich entgegenstellen aus den Lehrhäusern (oder Familien) derer von Beroka"? Oder ist bei בן ברוקה vielleicht gar an den in Bibel und Talmud erwähnten Ort בני ברק, bekannt als Sitz des Lehrhauses R. Akibas, später im Arabischen אבן אברק genannt (s. Neubauer, *Géographie*, p. 82), zu denken?

[2] Das. 484, 1 ist wohl nach Jos. 22, 22 zu lesen : אל אלהים יי אל אלהים יי אני מעיד und st. שמהיה einfach שאהיה ; Z. 2 st. לשונו l. לשוני ; Z. 7 st. מפיתו l. מפיהו ; st. ברין l. בהין (mit "ja") ; Z. 10 st. שעתיד מלמסור l. שעתיד אני למסור und st. ואם אמיר ואמיר l. ואם המיר אמיר ; Z. 11 st. שתים l. שהוא ; Z. 14 st. רשום l. רשום.

Babylonien nach Jerusalem gekommene Daniel b. Azarja mit Hilfe der בת צלע (oder הצולעה) genannten Partei seine Feindseligkeiten gegen den Gaon Joseph eröffnete, also ca. 1150. Der *terminus ad quem* ist das Aufhören des Streites nach dem Ende 1054 plötzlich erfolgten Tode Josephs. Daniel b. Azarja hatte das Ziel seines Ehrgeizes erreicht und war unbestritten der Amtsnachfolger Josephs geworden, den er vermutlich schon vorher gewaltsam aus seinem Amte gedrängt hatte. Elija, der Bruder des verstorbenen Gaon musste sich mit der Würde des Ab Beth Din begnügen. Der unterlegene Teil war zum Frieden gezwungen worden [1]. Seit dem Tode des angefeindeten Gaon und dem Siege des babylonischen „Fürsten" Daniel gab es keine Veranlassung mehr zu solch heftiger Polemik, wie unser Gedicht sie noch zeigt. Nur von Gegnern der gesamten Hochschule und ihres Collegiums, die sowohl den neuen Gaon als auch dem zweiten Vorsitzenden Elija feind waren, berichtet die Urkunde Saadyana XLIII (vom Jahre 1058). Die *spätere* Anfeindung des Gaon Ebjathar durch den in Egypten zum Exilarchen proclamierten Babylonier David b. Daniel Ende des 11. Jahrhunderts kann nicht die Veranlassung zur Entstehung unseres Gedichtes gewesen sein, da dieses in keinem Punkte eine Spiegelung der hierüber in Meg. Ebj. berichteten Tatsachen enthält.

II.

Der von K mit Vocalzeichen versehene Text lässt jede philologische Akribie vermissen und weist viele Fehler auf.[2] An zwei Stellen hat der Herausgeber durch Hin-

[1] Das Nähere dieses Streites s. Megillath Ebjathar, dazu Bachers vortrefflichen lichtvollen Artikel "Ein neuerschlossenes Capitel der jüdischen Geschichte" in *J. Q. R.*, XV, 79 ff. und Poznański's wertwollen Beitrag in *R.É.J.*, LI, 54.

[2] So 1, 1 תְּמהמה st. תמהמה, vgl. מהמהתי 8, 21. — 1, 3 סִבּוּ st. סִבּוּ; 1, 4 מְאֻרְכָה st. מַאֲרָכָה; 1, 7 חוכים st. חוֹכים, vgl. חייך (Midr. Tanch. Debarim) "einer der schwerfällig im Sprechen ist"; 1, 7 בקמצה st. בְּקָמצה oder

zufügung falscher Vocalzeichen den einfachen Sinn des Textes in baren Unsinn verwandelt: 3, 15, wo er statt des Hiph. הִרְשִׁים (synonym mit כתב) ein Nomen הָרָשִׁים setzt, und 9, 18, wo er statt וּזְכַרְיָה (n. pr.) וּזְכָרֶיהָ liest. Die Anmerkungen K's geben meist nur den Nachweis der vom Verfasser des Gedichtes benutzten oder besprochenen Bibelstellen und bieten ausserdem noch einiges zur Verbesserung und Erläuterung des Textes, enthalten aber auch viel unrichtiges und lassen manches Schwierige unerklärt. Weit besseres hat Seligmann in *R. É. J.*, XLIV, 100 ff. bereits geleistet, seine Übersetzung ist fast durchweg richtig, seine Anmerkungen grösstenteils zutreffend. Ich beabsichtige im Folgenden die guten von S und K gegebenen Textesberichtigungen hervorzuheben und zu einigen Stellen, wo die Wiederherstellung des richtigen Textes oder Ermittelung des rechten Sinnes bis jetzt noch nicht gelungen ist, neue Besserungsvorschläge und neue Erklärungsver-

בְקָמצה; 1, 10 הבתָּרון st. הבתְרון (vgl. II Sam. 2, 29); 1, 11 יִתָּרון st. יִתְרו; 1, 14 יַעֲדִרוּ st. יְעַדְּרוּ (vgl. I Kön. 5, 7); 2, 2 לַדרך st. לְדרך; 2, 4 פּוֹעֵל st. פּוֹעַל; 2, 7 יְחַלֵּק st. יֶחָלֵק (vgl. Jj. 38, 24); 2, 8 וּמָסַךְ st. וּמֵסֵךְ (vgl. Jj. 38, 8 ויסך בדלתים ים); 2, 11 מֵיְשַׁר st. מֵישַׁר, Sing. von מֵישָׁרִים; 2, 22 תבואינה st. תבוֹאינה; 2, 24 נֶכְרַת st. נִכְרָת; 3, 11 חצאנה st. חֵצֶאנה; 4, 13 הִנֵּה st. הֵנָּה, wie der Reim es erfordert; 5, 15 צווּיים st. צוּיָם; 5, 21 מסֻלפת st. מסַלפת (vgl. Spr. 13, 6); 5, 27 בְּיָמִין st. בִּימִין; 6, 15 פְּקוּדוֹ st. פִּקּוּדוֹ; 9, 5 לכלכָּלה st. לכלְכּלה; 9, 10 שֹׂכֵל und בֵּאֲרוֹ st. שַׂכֵּל und בָּאֲרוֹ (Imper.); 9, 19 וְלֵאָה st. וְלָאָה; 11, 8 נְאֻם st. נָאַם; 11, 22 לכַלה st. לְכָלה; 11, 28 וּשְׁוָעָה st. וְשַׁוְעָה; 12, 11 דִבּוּר st. דָּבוּר; 12, 22 חֲנֵפָה st. חָנְפָה; 12, 26 לַאֲרוּשָׁה st. לַאֲרוֹשָׁה (Inf. von ארש, das eine Denominativbildung von ארשת Ps. 21, 3 ist und "sprechen" bedeutet. Derselben verlängerten Infinitivform begegnen wir in לפתורה 7, 11). 7, 9 מְמַשֵּׁל st. מְמַשֵּׁל (vgl. Ez. 21, 5). An manchen Stellen ist auch der Abdruck des Textes bei K ungenau, so 2, 11 להוציא st. להוציאי; 2, 10 נעלה (Druckfehler) st. נעוה; 5, 4 יחיה und בתוכו st. יהיה und בסוכו (l. בְּסֻכּוֹ); 5, 5 אל st. או; 5, 25 עגל גדי st. עגל וגדי; 5, 21 נכריות st. נכרית; 10, 11 להם st. לבם; 4, 21 fehlt bei K: מול מחוה אל מחוה und 4, 23 sind die Worte וכן בראשית ממלכת יהויקים יתנה bei K ganz weggelassen; 6, 16 עלילה st. העלילה; 12, 10 הודיענו st. הודיעוני; 12, 27 הרמונה st. ההרמונה; 7, 10 מוּעָלִים st. מועילים; 11, 26 אלהיך fehlt bei K.

suche beizubringen. Ich citiere den Geniza-Text nur nach dem ersten Abdruck in *J. Q. R.* und zwar mit Angabe der über jeder Textesseite stehenden Seitenzahl und weiterer Hinzufügung der Zeilenzahl.

1, 1 möchte ich gegen K und S עליהם st. עליה lesen, vgl. Jj. 10, 1. תלוהה 1, 5 ist keinesfalls mit K תְּלֻוָּהָה zu lesen, aber auch schwerlich mit Bacher als Particip pass. von ותלה (I Mos. 47, 13) zu erklären. Vielleicht ist es in וּבַלָּהָה zu emendieren. — 1, 12 ישלו ist von S unrichtig mit "ils restent cois" übersetzt, von K richtig nach II Chr. 29, 11 erklärt. 1, 13 מכחישי מצח will mir nicht richtig scheinen. Ob nicht מנחישי מצח nach Jes. 48, 4 ומצחך נחושה zu lesen ist? Die Lücke 1. 16 wird von K nach Jj. 37, 2 richtig durch das Wort ברגז ergänzt. 1, 20 will K באזני in באזניה, S in באזנו ändern. Ich lese: באזנַי אמרת קול מלים nach Ri. 17, 2 (וגם אמרת באזנַי) und Jj. 33, 8 (אך אמרת באזנָי וקול מלין אשמע). 1, 23 und 24 liest und ergänzt K: אָבִין שֶׁאֱלֵי שְׁ[אֵלוֹת] לְמוֹ דַי, S אבין שאלה שלם למודי, beides wenig befriedigend. Ich vermute: אבין שאלות מַשְׂכִּילַי · מלחמה. Zu שאלות משכילי, das den rechten Reim ־לַי gäbe, vgl. שאלות המורים 9, 24 und zu dem folgenden מלחמה על בני עלוה vgl. Hos. 10, 9. — 1, 25 ist eine Lücke, die K mit אלהים ergänzen will. Aber der Reim fordert ־קים, S vermutet בפסוקים. Die Lücke 1, 26 wird von K mit משפטי יי ergänzt. Aber ich glaube, dass auch hier der Reim ein Wort auf ־קים erfordert, also wohl ובמשפטים ובחקים oder, wenn die Lücke für diese Ergänzung zu klein ist, ובחקים allein. 1, 27 liest und ergänzt S: נפשי לא תאבה לגרם, K [אין תבונה רק] לתאבת[ם] לגרם, beides gezwungen. Ich vermute: [היתכן] לתאבתם לגרם, da die Lücke für drei Worte, wie K sie vorschlägt, zu klein ist. 1, 28 ergänze ich durch [יהרם · גם אתה]. 2, 9 liest S תאמר st. יאמר, aber die Änderung ist völlig überflüssig (vgl. ausserdem Koh. 2, 9). Zu משרשר 2, 10 vgl. משרשרת in einem Geniza-Texte in *J. Q. R.*, XIV, 237. 2, 14 מרוחים wird von S in ממרום emendiert und dieses Wort dann zum vorhergehenden Satze כי אדני לא צוה gezogen. Dagegen spricht aber erstens, dass dieser Satz den Gedanken völlig zum Abschluss bringt und keines ergänzenden

Wortes weiter bedarf. Zweitens, dass die Zugehörigkeit des ersten Wortes einer Strophe zum Vorhergehenden wohl ausnahmsweise dort vorkommen mag, wo der Zwang, die Strophe mit einem bestimmten Buchstaben zu beginnen, einen besonders schwierigen Notfall schafft, nicht aber hier, wo die neue Strophe mit מ anzufangen hat, einem Buchstaben, der nicht die mindeste Verlegenheit bereitet, vielmehr die allergrösste Auswahl passender Worte gestattet. K schlägt vor, מְרֻוָּחִים zu lesen. Aber trotz seines beigebrachten Belegs aus Ben Ascher hat diese Vermutung alles gegen sich, namentlich dass kein rechter Sinn dabei herauskommt. Auch meine frühere Vermutung מרוחים in מרזחים zu ändern, ziehe ich als eine völlig unhaltbare zurück und schlage vor, dafür מתחלה zu lesen, was einen angemessenen Sinn gäbe. 1, 18 st. אשר לא שוה muss wohl אשר לו שוה gelesen werden. Die mit ישר beginnende Strophe 2, 21 ff. übersetze ich: "Richtig ist das Wort Gottes, durchforschet nur die ganze Schrift. Aber kommen denn auch die Jahre zurecht? Da (bei dieser Frage) schweigen sie, wenden den Rücken und nicht das Angesicht, sobald sie (sc. die Jahre) untersucht werden nach Zahl und Mass" (ותקוה im Sinne von תקות חוט השני Jos. 2, 18 und Jer. Nasir 51° הנותן תקוה לנזירותו). Vielleicht aber ist st. נחפשו zu lesen נתפשו (oder vielleicht auch noch במנין in באפס zu ändern). Dann wäre der Sinn des letzten Satzes: "Sie verfangen sich im Zählen und Messen" (oder: "sie verfangen sich hoffnungslos"). Die Lücke 2, 25 ergänzt K richtig durch מאחיו. Die Lücke 2, 26 nach בצע will K mit כי לא עוד ausfüllen, aber der klare Sinn, den S in seiner Übersetzung richtig wiedergiebt, erfordert eine ganz andere Ergänzung. Gemeint ist offenbar, dass die Worte מה בצע (I Mos. 37, 26), die Jehuda zu seinen Brüdern gesprochen, seine Anwesenheit beim Verkaufe Josephs beweisen. Ich vermute also: [ללמד כי]. 2, 27 und 28 sind Lücken, die den Sinn nicht verdunkeln. Vielleicht ist Z. 27 לירידה das fehlende Wort. 3, 9 ומשה הוסיף שבעה בהפרשה ' ואנה צוה ist bei S unrichtig übersetzt, weil er die Stelle V Mos. 7, 1 zur

Erklärung nicht herangezogen hat. Das Wort בהפרשה ist entweder mit K בְּהַפָּרָשָׁה zu lesen und wie פרשת הכסף (Esth. 4, 7) mit "Summe" zu übersetzen oder בְּהַפְרָשָׁה, was, wie das unmittelbar darauffolgende הפריש zeigt, die Abgrenzung und Bestimmung einer Zahl bedeutet. 3, 13 הגרים wird von S höchst ansprechend in הַתָּרִים verbessert. 3, 14 יהושע בחסרי עשרים הרשים möchte ich durch den Hinweis auf II Mos. 33, 11 erklären, wo Josua als נער bezeichnet, also allem Anscheine nach zu denen *unter* zwanzig Jahren gerechnet wird. 3, 20 macht auf die Schwierigkeit aufmerksam, die darin liegt, dass König David im Ganzen 40 Jahre regiert hat und andererseits Absolom, der ihm (vgl. II Sam. 3, 3) während seiner Regierungszeit in Hebron als dritter Sohn geboren ward, bei seiner Empörung 40 Jahre alt geworden ist. Die Worte לפני מלכים לראוה hat S irrtümlich in לבני מ׳ ל׳ corrigiert. K hat richtig auf Ez. 28, 17 als Belegstelle hingewiesen. Die Lücke 3, 28 ergänzt K sinngemäss mit [באמונה · ואיך]. 4, 3 st. שמת, das S שַׂמְתָּ liest, aber nicht ohne Zwang zu übersetzen vermag, K שֶׁמֶת punktiert und, weil es keinen Sinn giebt, völlig unerklärt lässt, ist einfach שֵׁנִית zu lesen. 4, 7 st. בקשת·רמיה lese ich כקשת רמיה. Der Autor will nicht, wie S übersetzt, sagen, dass Jehu's Sohn *durch* einen trügerischen Bogen, d. h. durch Verrat zur Regierung kam, was ja auch tatsächlich nicht der Fall gewesen ist, sondern dass der widerspruchsvolle biblische Bericht z. St. anscheinend einem trügerischen Bogen gleich unzuverlässig sich erweist und nicht das Rechte trifft, והמלאכה נמבזה und die Arbeit (der chronologischen Ausgleichung) eine unangenehme ist. 4, 7 ist, wie S richtig bemerkt, nach אחזיה hinzuzufügen מלך יהואחז. 4, 13 ergänze ich die kleine Lücke durch רק. 4, 16 st. ברקח liest K mit Recht כרקח. 4, 18 scheint mir sowohl von S als auch von K unrichtig erklärt. איזה מושל עלי ימשול bedeutet nämlich nach Ez. 16, 44 nicht "welcher Herrscher regiert über mich", sondern "welcher Dichter wird auf mich anwenden das Wort . . .?" Hier also: "welcher Dichter wird mir nachsagen das Psalmwort אז איתם (Ps. 19,

14), wenn dies und das mir ein Geheimnis bleibt?" 4, 24 ist die Lücke mit Sicherheit durch בדאגה ורגזה (vgl. 10, 10 und 11, und Ez. 12, 18) und ein die neue Strophe beginnendes כן zu ergänzen. 4, 22 ist statt בשנת zu lesen משנת. Damit ist die von S p. 110, Anm. 7 hervorgehobene Schwierigkeit des Textes beseitigt. 4, 25 st. בירח lese ich ביום und ergänze die Lücke mit וביום. 4, 26 lese ich: וכן בעשר לחדש [החמשי] בשבעה [לחדש]. S hat das richtige, K lässt uns auch hier im Stiche. 4, 27 ist nach בגאוה das fehlende Schlusswort der Strophe ובוזה (vgl. 10, 10 und Ps. 31, 19). Die folgende Strophe muss mit dem Buchstaben ל beginnen. Ihr Inhalt war zweifellos der Hinweis auf die Abweichungen der Berichte der Chronik im Vergleiche mit den Erzählungen der anderen historischen Bücher. 5, 2 אבני גללי wird von S in אַבְנֵי וּגְלָלֵי corrigiert. 5, 3 liest S נכח מזה st. נכח כזה und übersetzt: "Il faut en conclure." Ich meine, dass st. נכח. כזה zu lesen ist נכח זה oder נכח לזה in der Bedeutung von "diesem gegenüber" und dass die Übersetzung so lauten soll: "Im Gegensatze zu diesem *Gerät*, das gehörig verschlossen ist (und darum nach IV Mos. 19, 15 *rein* bleibt), steht der Mensch, der mit einem Todten in einem Zelte zusammen ist (und dadurch nach IV Mos. 19, 14 unrein wird)." 5, 4 statt כן השכיל וכלי möchte ich כן הַשְׂכִּילוּ כלי lesen, da 5, 1 die משכילי עם und in der folgenden Strophe die שכל מבינים angeredet werden, vgl. auch 4, 20 השכילוהו. 5, 8 will K למל · · לני, wo durch zwei Punkte nur zwei oder drei Buchstaben als im Texte fehlend angedeutet sind, nach Ez. 32, 5 (ומלאתי הגאיות רמותך) ergänzen und schlägt vor למל[א רמות] לני zu lesen. Welchen Sinn aber diese schon durch ihre räumliche Ausdehnung unmögliche Ergänzung haben soll, hat K anzugeben unterlassen. Eher ist למל[א פ]לגי das richtige, vgl. Ps. 65, 10: פלג אלהים מלא מים. Einen sehr guten Sinn gäbe es למוע[די ו]חגי zu lesen. Ob aber diese Vermutung das Richtige trifft, kann nur eine genaue Prüfung der Buchstaben der Handschrift entscheiden. 5, 10 ist nach Jer. 7, 27 zu ergänzen, also nicht [והם] לא, sondern [ו]לא. 5, 11 und 12 ist bei S derart geän-

dert, dass bei sämtlichen Verben die erste Person eingesetzt wird. Aber statt אמרתי אחכמה ist ebenso gut אמרת אחכמה denkbar und statt כחשתי, aus ׳ כחשו emendiert, kann auch כחשת das Richtige sein. Entscheiden kann vielleicht auch hier die Handschrift. K ergänzt die Lücke in 5, 12 mit ונואל, das sich nicht empfiehlt, wogegen ומעל in jeder Beziehung besser passt. Auch ist die unveränderte Beibehaltung des Wortes כחשו bei K nicht gerechtfertigt, da aus dem Zusammenhange nicht zu ersehen ist, auf wen die 3. P. Pl. sich hier beziehen soll. 5, 13 חתנתו ist bei K in חתנו geändert. Ob mit oder ohne Absicht, lässt sich nicht ermitteln, da K auf jede Erklärung der Stelle verzichtet. Bei S ist alles richtig aufgefasst und gut übersetzt. חתנתו ist beizubehalten. Von S stammt die einleuchtende Verbesserung von להזהיר 5, 14 in לא הזהיר, ebenso dass statt ואחותו מאביו gelesen werden muss ואחות אביו. 5, 16 st. בהזהרה l. ובהזהרה. 5, 18 ist eine Lücke am Anfang, die K mit קבה, S mit קדוש ausfüllen will. Ich schlage vor, statt ׳ ׳ ׳ גם zu lesen: רם [קול], vgl. V Mos. 27, 14. Vielleicht auch כְּקבה st. כי קבה; 5, 23 st. אין נזהרו l. איה נזכרו oder אנה נזכרו. Die Lücke am Anfang von 5, 24 ist von S und K mit אדני ergänzt, das folgende משומי von K richtig in משומו verbessert worden. Die mit תורת beginnende Strophe 5, 24 ff. ist von S teilweise unrichtig erklärt, von K stark missverstanden worden. Ich lese st. יחדר (5, 25) יהדר und übersetze sodann: "In der Vorschrift vom Jungen (שור oder כשב oder עז), das geboren wird in der Herde (III Mos. 22, 25), wird auch Kalb und Zicklein mit dem Namen der Thiergattung שור beziehungsweise עז ausgezeichnet, ähnlich wie es beim Lämmchen, das im Hebräischen genau wie das Lamm כשב heisst, der Fall ist. Und wo er (sc. הכתוב "der Bibeltext") in Bezug auf Ochs und Lamm anscheinend das Männliche und sein Junges (אותו ואת בנו) betreffende Bestimmungen festgesetzt hat (כִּגְדֵּר ist ein von גדר in talmudischem Sinne gebildeter Piel), will er eigentlich über Kuh und Mutterschaf und ihr Junges eine Anordnung treffen. Das ist ja wie eine Verschleierung des

richtigen Sachverhaltes." Die Worte זאת המסכה, nach denen im Texte eine Lücke folgt, sind von K richtig mit Hinweis auf Jes. 25, 7 durch [הנסוכה] ergänzt, von S aber gründlich missverstanden und mit dem Folgenden zu einem Nonsens zusammengezogen worden. S hätte vor diesem Irrtum sich bewahrt, wenn ihm nicht zufällig entgangen wäre, dass nach der akrostichischen Anlage des Gedichtes, die Endstrophe, deren letztes Wort mit der Silbe ־בה schliesst, mit einem ב beginnen muss, also erst mit באהל anfangen kann. 5, 28 Anf. l. [העדות] (K). 6, 3 st. des völlig unverständlichen מגמת ist vielleicht נצמת zu lesen und nach בחמה das Wort ישלמנה einzuschalten. 6, 5 das Wort שְׁלֶשׁ fehlt bei K im Text und ist auch bei S unübersetzt geblieben. 6, 6 das erste Wort השבם wird von K in חשבם emendiert. Ich halte es aber für richtiger השנים zu lesen wie in III Mos. 25, 8, worauf hier Bezug genommen wird. 6, 8 st. היות למעינו liest K היות לנו עינו (unmöglich richtig), S היות לעינו. Vielleicht ist היות לו לעינו zu lesen. 6, 12 בזיהורים bedeutet hier "mit Sonnenaufgang". 6, 15 בדבר ist wohl בִּדְבָרוֹ zu lesen. Der Sinn ist: "Wenn Bileam im Auftrage Gottes geflucht hätte, dann hätte ja dieser durch sein Wort sein Volk vertilgt." 6, 23 ברו · צ · wird von K ברו[ב] צ[ו] gelesen. Aber erstens giebt diese Ergänzung keinen rechten Sinn und zweitens erfordert hier der Reim ein Wort auf ־רים. Ich vermute ברורים oder, wenn die Lücke in der Handschrift für mehr Buchstaben Raum lässt, בבירורים, wie 11, 7 und 12, 10. Die Lücke 6, 26 ergänzt K mit הָרוֹת, das völlig sinnlos ist. Ich vermute: [ויהודה]. 9, 5, das K לַעֲמוּסָה liest, S allzufrei übersetzt, möchte ich לַעֲמוֹסָה lesen, eine Infinitivform, deren der Verfasser sich auch sonst (7, 11; 12, 26) bedient. Der Sinn ergiebt sich aus Ps. 68, 20. 9, 6 wird כסוסה von S und K vortrefflich in כמוסה emendiert. 9, 9 נהג l. נהוג (Imper.). Auch die Anfangsworte der folgenden Strophen שכל und ערך (l. עֲרֹךְ) sind Imperative, desgl. בָּאֲרוּ Z 11 und פַּשֵּׁר Z. 13. Die Lücke 9, 21 wird von S und K übereinstimmend mit בְּעֵט ergänzt, das folgende בכף von S völlig zutreffend in כנף geändert, von

K unverändert (aber auch unverständlich) beibehalten. Überflüssig ist es, das nächstfolgende הראה in הראה zu ändern, da ersteres durch V Mos. 14, 13 gerechtfertigt ist. Wenn, woran ich nicht zweifle, das Wort בעט das hier zu ergänzende ist, *haben wir hier die älteste Erwähnung des Gebrauchs der Schreibfeder bei den Juden.* 9, 21 ist רוגנים ל[קח י]למדו להם zu lesen. Von רוגנים war schon 1, 13 die Rede. K will die Lücke in Z. 22 mit [בשו]א יחבירו ergänzen. Ich ziehe es vor, [לשו]א יכבירו בבלי דעת מליהם nach Jj. 35, 16 zu lesen. 9, 23 wird von K (nach Jer. 8, 9) והנ[ה דברי] המורים מאסו ergänzt. Ob die Lücke für so viele Buchstaben Raum lässt? ובדברי] wäre kürzer. Schwierig sind die zwei Strophen von 9, 24 an. Statt עלית בגורל in Z. 25 schlägt S vor, nach Ri. 20, 9 עליה בגורל zu lesen. Ich halte diese Vermutung für glücklich, im Übrigen jedoch die Auffassung und Übersetzung dieser Stelle bei S für völlig verfehlt. Unhaltbar ist auch die Erklärung, die K z. St. giebt. Ich meine, dass hier nicht eine Aufzählung schwieriger Bibelstellen, sondern, was auch der Zusammenhang ergiebt, eine Aufforderung zum Angriffe gegen die feindliche Partei vorliegt. "Die Fragen der Lehrer treffen sie wie Männer mit dem Bogen. Wahrlich, Wehen erfassen sie, die Bewohner Palaestinas. Auf (zum Kampfe) gegen sie (עליה bezieht sich auf die Gegenpartei, die mit הצולעה bezeichnet wird) durchs Loos, bis dass man nur ihre Trümmer zurücklässt, wie einst die Steine bei Kir Charescheth" (II Kön. 3, 25). Von den beiden folgenden Worten וינשא לנסהו ist das zweite ziemlich sicher לנוסה zu lesen. Ich vermute, dass der Copist der Handschrift das ו aus Versehen weggelassen und dann über der Zeile nachgetragen hat, so dass ursprünglich לנסה mit übergeschriebenem ו geschrieben stand, woraus dann irrtümlich לנסהו geworden ist. Das vorhergehende Wort aber bleibt zweifelhaft. Ob וינשאו oder בנשף zu lesen ist? Die folgende mit תורות beginnende Strophe verspottet die Gegner. Ich übersetze: "Die Belehrungen ihrer Fragen sind unbrauchbares Zeug und Gemisch (שעטנז וכלאים) und diese ihre Offenbarung lehren sie (ועדותם זו יְלַמְּדוּ 9, 27, vgl. עדותי זו אלמדם Ps. 132, 12)

den Vater und sein Kind, während diese in Jerusalem übernachten, um in Lust sich zu ergötzen" (Z. 27 l. [בא]הבים להתעלסה nach Spr. 7, 18: נתעלסה באהבים). — 10, 5 st. ולשם פה lese ich ולשרפה, das erste Wort der folgenden Zeile ist wohl פֹּה zu lesen. K liest ולשים פה, was nicht richtig sein kann. 10, 6 will K אשר לָמֶּה לָמָוֶת יקרא lesen, was aber durchaus keinen Sinn giebt. Unzweifelhaft richtig scheint mir אשר לְמַהֲלֻמּוֹת יקרא, wozu das Wort פיה des vorhergehenden Satzes das Subjekt ist, vgl. Spr. 18, 6 ופיו למהלמות יקרא. 10, 7 רגופה, wofür K נגופה vorschlägt, möchte ich in וגדופה (vgl. Ez. 5, 15) verbessern. 10, 8 st. ויאמר l. ויאמרו. 10, 12 st. היורי ist wohl היורים zu lesen. Die Vermutung von S, dass es שנונים statt שניהם heissen soll, ist sehr ansprechend. 10, 18 st. לשמוע l. לשמועה, vgl. Ez. 16, 56[1]. 10, 22 st. יבשר l. יכשר und Z. 23 st. במלים l. כמלים. "Ist es so recht, dass Worte des Gottespropheten wie Reden ohne festen Grund (בלי מָעֳמָד, vgl. Ps. 69, 3 ואין מעמד) sein sollen?" Bei dieser Erklärung würde man allerdings היכשר erwarten. Aber יכשר ohne ה steht als Frage auch 11, 18 und desgleichen יתכן 12, 20. — לישב נזרי 10, 25 scheint mir fehlerhaft, vielleicht ist לאיש ערירי dafür zu lesen (vgl. Jer. 22, 30). 10, 27 st. אמירה l. אמורה; 10, 28 st. ונמורה l. בתמורה (S liest תמורה). 11, 3 st. בשפעים, das keinen Sinn hat, l. בצפיעים, vgl. Ez. 4, 15. Die Lücke 11, 4 will K durch [יום לשנה] ausfüllen. Es scheinen aber hier nur vier Buchstaben zu fehlen. Ich schlage vor, [ואיך] einzuschalten, womit ein befriedigender Sinn hergestellt ist. 11, 15 st. להראות אות לאות יפה liest S להראות אות יפה. Vielleicht aber ist להראות מות לאות יפה zu lesen. 11, 25 st. במעשה l. כמעשה (vgl. Koh. 8, 14). Die Lücke 12, 1 ergänzt S durch לאמר, K weniger ansprechend durch למרידה. Die Lücke 12, 3 ergänzt K trefflich durch כלם, doch möchte ich st. ללא חמס daselbst על לא חמס lesen, wie Jj. 16, 17. Die Lücke 12, 5 ergänze ich durch ועמם שלש[ים], S liest [שלש]ים (zu kurz), K במלחמה שלש[ים] (zu lang). 12, 6 fehlt ein Wort am Anfang, S vermutet [כמו] K [רבות ו]. 12, 7 st. או l. אז,

[1] S p. 116, Anm. 7 l. Jér. 33 st. Jér. 23.

das Wort היתוון ist הִתְוָן zu lesen, vgl. והתוית Ez. 9, 4. Zu פנים ואחור vgl. Ez. 2, 10. K hat הִיתְוָן gelesen und die ganze Stelle nicht verstanden. 12, 9 möchte ich מדת[מה] היא לתך ובין כסף lesen. Zu מדת מה היא vgl. Jer. 8, 9 וחכמת מה und Ps. 39, 5 מדת ימי מה היא. 12, 11 דָבור בענינו כצפת על העמוד מוצפר, das zum Vorhergehenden gehört, wird von S irrtümlich als besonderer Fragesatz aufgefasst. מוצפר ist von צפירה abgebildet, hat aber mit ויצפו Ri. 7, 2, das von K. z. St. herangezogen wird, nichts zu tun. 12, 21 ff. bis zum Schlusse der Strophe wird von S irrtümlich als Aufzählung schwieriger Bibelstellen betrachtet. Der Sinn ist: "Ich werde nicht an Falsches glauben, als einer, der sich irre führen lässt, denn Irrtum wäre der Lohn davon und die Welt würde durch Lüge verderbt." Also eine Expectoration des Verfassers, der auch hier seine Gedanken in die Gewandung von Bibelstellen kleidet. 12, 26 st. מאולפה, das keinen Sinn giebt, vermutet S מסולפה. Aber auch מחולפה ist möglich. 12, 27 st. פתרם l. פִּתְרוּ (Imper. Pl. wie 12, 10 und 13) und st. פתרי l. פותרי. 12, 28 אשונות ist durch den Hinweis auf אישון Spr. 20, 20 noch nicht erklärt. Völlig ohne jeden Beleg, und darum auch ohne Halt, ist die Angabe von S, dass אשונה im Talmud wörtlich "dunkles Silber" bedeutet. Ob nicht doch בכסף לשונות zu lesen ist? Der Sinn der Worte von פתרם an wäre dann: "Erklärt es mir richtig, ihr Erklärer, nicht aber mit dem Silber der falschen Zungen (vgl. Spr. 26, 23 שפתים דולקות ולב רע), das ein oberflächlicher Überzug nur ist auf einem irdenen Scherben." 7, 13 st. אין לה möchte ich אין קץ lesen. S liest איננו יכולים st. אין לה לכתוב, eine sehr gezwungene Vermutung. 7, 14 גלגל, das bei K גִּלְגֵּל punktiert ist, muss גַּלְגֵּל heissen, da es eine Infinitivform sein soll. בדמיון שכליו, von S unübersetzt gelassen, bedeutet "bei Gleichheit ihrer Bedeutungen." Der Versuch S's, aus den Worten עכשוב bis החרה einen polemischen Sinn herauszulesen, ist von vornherein verfehlt und darum auch völlig missglückt. Die drei Worte במליו, ערליו und כסליו sind nur des Reimes wegen zu den gewählten Beispielen von Metathesen hinzugefügt. Der Schluss der Strophe

aber אשר יקים בתחלה ואחריו החזיק החרה bedeutet: "was er ursprünglich nach vorn (an den Anfang des Wortes) gestellt, hat er nach hinten (ans Wortende) mit Absicht gerückt." Die Redewendung ואחריו החזיק החרה aus Neh. 3, 20 ist in ähnlichem Sinne bereits 5, 17 gebraucht. 7, 17 st. תמורת l. תמורות. 7, 24 st. תאמר l. תאמרו (vgl. Jj. 32, 13). 8, 10 הבדיל ist nicht, wie S und K es tun, הִבְדִּיל zu lesen, sondern הַבְּדִיל, vgl. Zech. 4, 10 וראו את האבן הבדיל ביד־. Der Sinn der Strophe wird dadurch klar. 8, 13 החרושה wird von S als Anspielung auf Ps. 129, 3 auf בית ישראל bezogen und mit "qui est labouré" übersetzt. Aber חרושה, das ausserdem noch 4, 20; 12, 15 und 7, 27 vorkommt, bedeutet an allen diesen drei Stellen, also vermutlich auch hier nichts anderes als כתובה "geschrieben" (vgl. übrigens z. St. auch Ez. 13, 9). 8, 17 למלמדי möchte ich לְמַלְמְדַי lesen, vgl. 8, 21 לְמוֹרָי. 8, 22 wird die Lücke von S sinngemäss mit פְּעָמַיִם ergänzt, K's Vorschlag, כמאה zu lesen, ist ganz unannehmbar. 8, 24 st. בריצוי יומים, wofür ich, durch das unmittelbar Vorhergehende הדק an III Mos. 30, 34 ff. erinnert, כריצוי סמים vorgeschlagen habe, will S כריצוץ סמים lesen. Aber wo ist ein Beleg für diesen Gebrauch von רצץ zu finden? כריצוי ist freilich auch nicht unzweifelhaft sicher, und so darf man vielleicht gar auf Grund der angeführten biblischen Belegstelle, wo neben סמים sowohl הדק als auch רקח (zweimal) gebraucht wird, das Wort בריצוי in כְּרוֹקַח emendieren.

Von dem hochinteressanten Gedicht ist etwas weniger als ein Drittel uns erhalten. Es steht zu hoffen, dass zu willkommener Ergänzung des bisher Aufgefundenen noch manches Stück aus den schier unerschöpflichen Schätzen der Geniza hervorgeholt werden wird. Vielleicht geben uns neue Funde erwünschten Aufschluss über die Person des Verfassers und seine Gegner und an die Stelle der vorläufig noch allzuzahlreichen Vermutungen tritt dann in vielen Stücken volle Gewissheit, und auf Manches, das jetzt noch dunkel bleibt, fällt dann neues, helles Licht.

N. Porges.